النزعة العقلية في الفلسفة العربية في العصر الوسيط

أ. د. حامد خليل

قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ـ جامعة دمشق

النزعة العقلية في الفلسفة العربية في العصر الوسيط

مقدمة:

أعني بالنزعة العقلية انطلاقة بعض المفكرين العرب باتجاه تأسيس مرجعية جديدة يكون حكم العقل، وليس غيره، الأساس في بناء منظومة مفاهمية تلبي حاجة الإنسان العربي إلى تحديد صلته بالكون والعالم والحياة، وكذلك منظومة القيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، التي تنظم سلوكه، وتحدد الدور الذي يتعين عليه القيام به، لتأسيس الجماعية الإنسانية الحقيقية التي يتوق إلى تحقيقها.

لكن قد يعترض علي بأن ما أنا بصدد التدليل على وجوده ربما يعبر عن حالة ذهنية مفترضة أكثر مما يعبر عن حالة قائمة بالفعل، بدعوى أن المنظومة المفاهيمية التي كانت سائدة في تلك الفترة إنما هي منظومة دينية موحى بها، ومن غير الممكن أن تنشأ في ظلها منظومة أخرى تنفيها أو تتجاوزها. لاسيما وأن الإسلام بوصفه تلك المنظومة، لم يكن قد فقد بريقه ولمعانه بعد، ولا هو استنفذ مشروعيته، لا على صعيد الفكر ولا على صعيد الممارسة.

الواقع إن هذا الاعتراض يضعني وجهاً لوجه أمام مشكلة في غاية التعقيد. فالمفترض أن يجيب الدين، باعتباره منزّلاً عن كافة التساؤلات التي يطرحها البشر، ويلبي حاجتهم إلى تحصيل المعرفة الحقيقية. لكن التاريخ يفيد العكس. فقد بدا واضحاً من قراءته، إن على الصعيد العالمي، أن حركة الواقع الاجتماعية والعلمية فيها من الثراء ما يجعل كل منظومة مغلقة عاجزة عن استيعابها وإذن ما العمل؟ هل نحتكم إلى الواقع بثرائه المتجدد دوماً، أم نحتكم إلى المنظومة التي تثبت ذلك الواقع قصورها وعجزها عن التساوق معه؟

يبدو أن المفكرين العرب، الذين هم موضوع بحثنا الآن، اختاروا الطريق الأول، فاختاروا لذلك طريق العقل،حين اكتشفوا أنه الأداة الوحيدة التي تفضي إلى الوفاء بمتطلبات الواقع واستيعاب حركته.

ولأن حركة الواقع نامية، وتنمو معها القوى الإنسانية العارفة باطراد فإن فهمها والإحاطة بها لا يتمان دفعة واحدة وعلى نفس المستوى. ولهذا السبب، فإن النزعة العقلية في العصر الوسيط العربي مرت بمسارات متعددة، استجابت في كل واحدة منها استجابة دقيقة ومتميزة لتلك الحركة، مما يدفعنا إلى القول، ودونما تعصب، بأن يقظة العقل العربي وقدرته على الاستجابة لحركة محيطه فاقتا الكثير من العقول في أماكن أخرى من العالم.

صحيح إن بحثنا هذا يفترض أن يقتصر على قراءة النزعة العقلية في العصر الوسيط، لكن ذلك لا يجب أن يحول دون المبرر بالمرحلة السابقة، باعتبارها الحلقة الموصلة إلى ذلك. فالفكر لا يتكون في الفراغ، وليس على ما هو عليه دفعة واحدة، وإنما هو، في كل مرحلة، نتاج تطور بشري تاريخي متصل الحلقات تقود فيه كل حلقة إلى الحلقة التي تليها.

بواكير النزعة العقلية في الفكر العربي

صحيح إن حركة النزوع العقلي في الإسلام قديمة وتعود إلى أواخر الفترة الراشدية، لكن تأصيلها وبلورتها وإخراجها إلى حيز الوجود على هيئة منظومة مفاهيمية لم تتم إلا في مطلع القرن الثاني الهجري وعلى يد المعتزلة. ويعود السبب في ذلك إلى أن حركة الواقع لم تحفز العقل إلى تأمل ما يجري حوله إلا في تلك الفترة.

فقد واجه العرب، بفتوحاتهم الجديدة، أوضاعاً وقضايا ومشكلات فكرية حفزت عقلهم إلى ابتكار طريقة جديدة في التفكير بها، والتعامل معها.

وعلى الصعيد الاجتماعي فإن الصراعات والحروب التي قامت بين أبناء "الدين الواحد" والتحول الاجتماعي والسياسي الجذريين المتمثلين بظهور طبقة غنية تحتكر السلطة السياسية في العهد الأموي، وتسوغ مظالمها واستغلالها للفئات الاجتماعية الأخرى بالاعتماد على تفسيرها هي للدين، الذي حولته إلى غطاء إيديولوجي لها ـ كل ذلك استدعى إيجاد "ايديولوجية" أخرى للفئات الاجتماعية التي تعاني من مظالم الحكم الأموي وفيما بعد العباسي، والتي كان المفكرون المعتزلة المعبرين بالفعل عن مصالح تلك الفئات، فأذن ذلك بظهور نزعة عقلية وليدة، كان لها دورٌ كبيرٌ في ولوج طريق العقل من أبوابه الواسعة فيما بعد.

صحيح أن المعتزلة لم يعلنوا القطيعة التامة مع الوحي، ولم يسلكوا طريق العقل المستقل على نحو واضح وصريح تماماً، والأخطر من ذلك أنهم انطلقوا في استدلالاتهم العقلية من مسلمات إيمانية، ربما لم تكن روح العصر تسمح لهم بغير ذلك، لكن ذلك كله لم يخف نزوعهم العقلي المختلط باللاهوت أحياناً، والمستقل في بعض الأحيان الأخرى. ويظهر هذا جلياً في الموضوعات الرئيسية التالية.

١-التأويل العقلي:

خرج المعتزلة عن المألوف عند غالبية المسلمين في مسألة ترتيب الأدلة. فبينما هي ثلاثة عند أهل السنة والجماعة والأشاعرة (الكتاب والسنة والإجماع)، نجدها أربعة عند المعتزلة. فهم يضيفون إليها العقل ويقدمونه عليها جميعاً. والأهم من ذلك أن العقل ليس أول الأدلة بالنسبة لهم فحسب، بل هو أصلها الذي يعرف به صدقها وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل. وقد ترتب على هذا الإعلاء من شأن العقل أن تميز المعتزلة عن غيرهم في الموقف من العلاقة بين العقل والنقل، وأيهما الأصل. فبينما يكون الشيء حسناً أو قبيحاً لأن هناك نصاً يقول لنا أنه كذلك حسب أهل السنة والأشاعرة، يعتمد المعتزلة على العقل ، ويثقون في حكمه بالتحسين أو التقبيح دونما حاجة إلى النصوص. فالحسن والقبح عندهم ذاتيان، ولذا فإن إدراكهما وظيفة من وظائف العقل وحده دونما دخل للنصوص في ذلك، لا بل فقد

أوجبوا عرض نصوص الحديث على العقل. فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السنة مهما كانوا، وإنما العبرة بحكم العقل وحده في هذا المقام [١].

إن دفع المعتزلة بالتأويل العقلي إلى هذا الحد يكشف بوضوح عن نزعتهم العقلية الصارمة. فالمسألة لم تعد تقتصر على تحديد أسبقية العقل أم النقل في الحكم بمثل هذه المسائل،بل تتسع لتطال مسألة المعرفة البشرية في الصميم. فالرجوع إلى حكم العقل في هذه المسألة إنما يعني قبل كل شيء تأكيد قدرته بذاته على اكتشاف جوهر الأشياء في تحصيل المعرفة، وكذلك الإيمان بوجود هذا الجوهر وجوداً موضوعياً ومتحققاً في العالم[٢]، وهما الأمران اللذان لا يتحققان إلاَّ بالخروج على القواعد الشرعية. وهذا ما فعله المعتزلة.

٢- مسألة الصفات:

أجمع المعتزلة على نفي الصفات عن الله. وقد ساقوا لذلك حججاً كثيرة نقتصر على ما له علاقة بمسألة الإرادة:

يقول النظام "إن الله ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة. فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها (أي خالق أفعاله التشريعية). وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد، فالمعني به أنه آمر بها وناه عنها، ذلك لأن وصف الله بها على المعنى الحقيقي لها يعني أنه محتاج. فإن كل "مريد" لا يكون "مريداً" إلاَّ لحاجته إلى ما يريد، ويجب تنزيه الله عن الاحتياج[٣].

إن القراءة الدقيقة لهذه الحجة تبين أن المعتزلة يطوعون النص لصالح حكم العقل. والحقيقة أن دافعهم إلى ذلك إنما هو نفي الجبر بالنسبة لأفعال الإنسان، وتأكيد حرية الإرادة لديه.

كذلك فإن نفي الإرادة عن الله، وتفسيرها بالنسبة لأفعاله بأنها تعني الخلق (الحدوث إنما قادهم إلى تأكيد موقف عقلي جديد ومهم من مسائل العالم. فالحدوث

بالنسبة للنظام لا يعني أن الله يخلق خلقاً جديداً ومستمراً في كل لحظة، وإنما يعني أن الخلق (الحدوث) تم دفعة واحدة، وبكينونة واحدة، وبوقت واحد. وعلى هذا النحو تكون الموجودات بعضها كامن في بعض منذ بدء التكوين. وحين نلاحظ "وجود" شيء جديد من الجمادات أو النباتات أو الحيوانات أو البشر، فإن هذا ليس وجوداً، بل ظهوراً. أي أنه حان لهذه الأشياء الجديدة أن تظهر "من مكامنها" وهذا يتم بفعل الحركة، أي حركة التغير(٤).

إن هذا القول يفيد بأن قوانين العالم كامنة فيه، وأنه أي العالم، يسير وفق نظام ينبع منه، وليس ثمة مجال لتدخّل الله، ولا مكان للمعجزات في هذا العالم. فالسببية الطبيعية تدخل هنا لتكون القانون الذي يفسر به كل ما يحدث في العالم. والحق أن هذا يمثل قيمة العقلانية في التفسير في تلك الفترة، تلك العقلانية التي نظر إليها في أوروبة على أنها ثورة في الفكر لم تظهر إلاّ في القرن السابع عشر على يد الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

٣- مشكلة القدر:

رداً على مظالم الأمويين الزاعمين أن حكمهم إنما هو قدر على الناس من الله، وتأويل آيات القرآن بما يعزز هذا الزعم، سلك المعتزلة النقيض تماماً، معتمدين في ذلك ليس فقط على تأويل الشرع بما يتفق مع مناداتهم بنسبة أفعال الإنسان إليه، وتأكيد حرية الإرادة والفعل الإنسانيين، وإنما على الاستدلال العقلي الذي يبين أن الطريق الطبيعي إنما هو ما يكشف عن وجود علاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهي العلاقة التي يقبل بها الإنسان مستنيراً في ذلك بالنور الطبيعي للعقل. وقد ساقوا للتدليل على ذلك الحجج التالية:

أ- تختلف الأفعال التي تسمى متولدة باختلاف القدرات الثابتة للعباد. فالأيدي القوية تقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف. ولو كان الفعل المتولد واقعاً بقدرة الله، لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف، وعدم تحريك الخردة بالاعتماد على الأيدي القوية(٥).

ب- نرى العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال كما يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنها من فعل العبد[٦].

ج- العبد مطالب من ربه بالطاعة. ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه. وإذا كان كل فعل واقعاً بقدرة الله، وليس للعبد من إيقاع المقدور شيء، فما معنى الطلب إذن؟ وما معنى المطلوب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله؟[٧].

د- لو لم يكن الفرد منا هو المحدث لأفعاله كالبناء والكتابة وغيرهما لما استجهل العقلاء من الناس فعل من يجمع آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير قصيدة مكتوبة أو داراً مشيدة. ومن انتظر أن يحدث الله من هذه الأدوات الخاصة بالكتابة أو البناء داراً) أو قصيدة فإن هذا يعد نوعاً من الجهل[٨].

إن التدقيق في هذه الحجج يكشف عن أن المعتزلة ينطلقون فيها من مبدأ واحد بعينه ألا وهو الإيمان بالسببية. ولا شك أن الإيمان بتلك السببية يبتعد بالكامل عن طريق الشرع، ولا يوصلنا إليه إلاّ طريق العقل، وهو الطريق الذي سلكه المعتزلة.

النزعة العقلية في العصر الوسيط:

إن الانتفاضات والثورات وغيرها من أشكال الرفض والمقاومة (ثورة البابكيين ـ ثورة الزنج ـ ثورة القرامطة ـ تمرد الشطّار ـ والعياريين ......إلخ) التي عصفت بالمجتمع العربي في العصر العباسي، جعلت أسس النظام الاجتماعي القائم آنذاك عرضة للاهتزاز والاختلال، وبدأ التصدع يتسرب إلى إيديولوجيته الدينية التي كانت السند الحقوقي الأساسي لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية[٩].

كما أن التطور الذي طرأ على الساحة الثقافية العربية بسبب تبدل ظروف حياة العرب وأوضاعهم، واتصالهم الحضاري بالأمم الأخرى، والتفاعل الخلاق بين ثقافتهم في

مرحلة نموها وتطورها وبين علوم الأوائل الطبيعية والفلسفية، جعل الركون إلى إيديولوجية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية أمراً متعذراً، ولا يفي بمتطلبات العقل.

لذلك اقتضى الأمر أن ينطلق العقل العربي من منطلقه الخاص وليس من المسلمات الدينية سالكاً في البحث والمعالجة منهجاً، يستمده من النظر في الوجود بمعناه الأشمل، مستقلاً عن المقولات اللاهوتية، ومعتمداً المقولات التي يستنبطها هو من ديالكتيك العلاقات مع الوجود الواقعي، فآذن ذلك بميلاد فكر من نوع آخر يقوم على وحدانية الحقيقة التي يصل إليها البحث العقلي الحرّ في مسائل الوجود، دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة، لا سيما وإن علم الكلام الذي نما وازدهر في الفترة السابقة، أصبح عاجزاً عن الاستجابة لمقتضيات ذلك التطور، وعائقاً ومعرقلاً لنمو الفكر الجديد. وقد ترتب على ذلك أن شقت النزعة العقلية الجديدة طريقها معلنة القطيعة شبه التامة مع الإيديولوجية الدينية السائدة. وقد بدا ذلك واضحاً في المسائل الرئيسية التالية:

١-الحقيقة:

إن القراءة الدقيقة لفكر المفكرين المذكورين تبين بوضوح أنهم مجمعون على أن الحقيقة التي يتم التوصل إليها بالنظر العقلي، أو عن طريق الفلسفة، والمعنى واحد، هي الحقيقة الوحيدة التي تسمو على الحدود القومية والدينية، وهي تراث مشترك بين الأمم على مر العصور والأجيال، أسهم في الكشف عن جانب منها السابقون ونال منها اللاحقون، وستظل تبنى لبنة لبنة طالما توجد العقول.

صحيح إنه وجد بينهم من حاول التخفيف من وقع هذا الإقرار القاطع لمفهوم الحقيقة بسبب المناخ الثقافي السائد، وخوفاً من بطش السلطات المحتمية بالإيديولوجية الدينية، فأخذوا بمبدأ التوفيق بين الحقيقتين الدينية والفلسفية، لكن تلك المظلة التي احتموا بها لم تحل دون تبين موقفهم الحقيقي المذكور، الذي يكشف عنه استنطاق النصوص المتفرقة بين ثنايا مؤلفاتهم.

فقد نسب الكندي في رسالته إلى المعتصم، إلى الإنسان وحده القدرة على معرفة الحقيقة دونما سند من أي مصدر كان. فهو يقول: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان[١٠]".

ولا فرق عند الكندي بين أن يكون الإنسان المذكور مسلماً أو غير مسلم. فالحقيقة ليست وقفاً على جنس أو دين، وإنما هي في متناول الجميع على السواء، ومن الواجب تعظيم الشكر لكل من أسهم في صياغتها ، ولا سيما أولئك الأوائل (الفلاسفة اليونان وغيرهم) الذين أناروا لنا الطريق وأفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته.

فقد قال الكندي: "فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الخفّية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقيقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا[١١]".

أما محاولة الكندي التوفيق بين الفلسفة والدين فإنها تعود إلى الأذى الذي لحقه بسبب اشتغاله بالفلسفة، ولا سيما في عصر المتوكل الذي قوّى فيه سلطان ونفوذ أعداء الفلسفة؛ أي أن المحاولة المذكورة لا تحمل أية دلالة معرفية، وإنما هي مجرد غطاء يحتمي فيه من البطش[١٢].صحيح إن الفارابي قال بأن الإنسان يسلك واحداً من سبيلي الشريعة والفلسفة للوصول إلى الحقيقة، وبذلك يلتقي النبي بالفيلسوف وتلتقي الشريعة مع الفلسفة في جوهرهما وأصلهما، وتفترقان من حيث الشكل والأسلوب[١٣].

لكن الوقوف الدقيق على تحديد الفارابي للطريق الذي تسلكه كل من الشريعة والفلسفة للوصول إلى الحقيقة، يبين أنه جعل الفيلسوف في مرتبة عقلية أسمى من مرتبة النبي، وأن الفيلسوف هو الذي يستطيع وحده، بفضل المنطق والتأمل العقلي،

الارتقاء إلى مصدر الحقائق في ذاتها. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن الفارابي لا يقر بالفعل إلاّ بحقيقة واحدة هي الحقيقة الفلسفية. ونستطيع التدليل على صحة هذه الدعوى بالحجج التالية:

١-ينفي الفارابي المسلمات الدينية الأساسية التي تقوم عليها الشريعة، أعني كون العالم مخلوقاً من العدم، وأنه حادث، وكذلك العناية الإلهية، وبعث الأجساد، ويقول بدلاً من ذلك بأزلية العالم، وخلود الأنفس العارفة فقط، وهذا لا يتفق مع من يقرُّ بالحقيقة الدينية. ففي معرض حديثه عن كيفية صدور الموجودات عن الأول بيّن الفارابي أن وجود العالم ملازم ضروري لجوهر وجود الأول (الله)، وليس أبداً مخلوقاً من عدم ولا هو حادث(١٤).

٢-ينفي الفارابي الوحي بمفهومه اللاهوتي. أي ينفي كونه غيبياً منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة، وهو يعزوه إلى فعل المخيلة التي ليست وقفاً على فرد أو فئة من البشر، بل يستطيع أن يبلغها كل إنسان. ولكن يتفاوت الناس في الوصول إلى بعض درجات هذه المرتبة دون بعض. غير أن المعرفة المتحصلة عن طريق المخيلة، وهي المعرفة التي تكون للأنبياء تظل مع ذلك أقل مرتبة من تلك المتحصلة عن طريق القوة الناطقة، التي هي معرفة الفيلسوف. وبذلك يضع الفارابي الفيلسوف فوق النبي مرتبة من حيث المعرفة(١٥).

يقول الفارابي إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها.....فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة عجيبة، ورأى أشياءً عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع أن يكون للإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال...... وبما قبله من المعقولاتِ، نبوة الأشياء الإلهية. فهذا أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته

المتخيلة(١٦). وتأكيداً منه على تفوق المعرفة المتولدة عن القوة الناطقة على تلك المتولدة عن المتخيلة، بيّن الفارابي أن علم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس، فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به يكون بقوة ما أخرى في الناطقة وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط(١٧). وهي أسمى أنواع المعرفة. وطبعاً فإنها لا تتأتى إلاّ للفيلسوف.

وقد سار ابن رشد على الخطى نفسها التي سار عليها أسلافه في هذه المسألة، ولا نغالي إن قلنا أنه كان أكثر صراحة منهم في تشديده على أولوية الطريق البرهاني للوصول إلى الحقيقة. ذلك أن القياس الذي يلجأ إليه العارف (الفيلسوف) لتحصيل المعرفة إنما هو قياس يقيني ــ أما القياس الذي يعتمده الفقيه فهو قياس ظني(١٨).

وإيماناً منه بهذا الدور الذي للبرهان، حسم ابن رشد المسألة التي طال الجدل حولها دون لبس ولا مواربة، فأعلن بصريح العبارة تقديم الفلسفة على الشريعة، واتفاق الأخيرة مع الأولى وليس العكس. فقد قال: "نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زوال هذا المعنى وجربه"(١٩). وإذا تصادف أن خالف الشرع ما أتى به البرهان فإنه يتعين تأويل الأول بحيث يتفق مع الثاني. يقول ابن رشد: "فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً، طلب هناك تأويله(٢٠)".

ويبدو أن ما دفع ابن رشد إلى اتخاذ هذا الموقف إنما هو قناعته بأن الشرائع لا تفي بالمطلوب ولا هي صحيحة بإطلاق. فحين سئل عما إذا كان لشريعة من الشرائع

ميزة على سائرها، أجاب بأنه على الفيلسوف أن يختار من هذه الشرائع أفضلها في زمانه[٢١]. أي أن ابن رشد لم يصرح مطلقاً بأن الأصول الشرعية صحيحة بذاتها شأنها شأن سائر المعارف اليقينية (البرهانية)، بل بأن صحتها منوطة بصحة الفضائل الخلقية التي ترتكز عليها. شأنها في ذلك شأن المعارف الشرطية[٢٢].

لقد أعلى ابن رشد كلمة العقل فوق كل كلمة. ولم يرتض بالبرهان بديلاً. فهو في نظره الحكمة بعينها. وكل طريق آخر للمعرفة يبدو قاصراً في نظره. يقول ابن رشد: "إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[٢٣]" ولهذا السبب تراه يعترض على كافة الطرق المعرفية الأخرى على أساس أنها ليست مؤهلة للوصول بنا إلى معرفة الحقيقة، كالطريق الجدلي الكلامي والطريق الصوفي، وطريق التأويل الخطابي[٢٤]. ونتيجة لذلك كله تصبح الفلسفة عند ابن رشد تجربة بشرية تتناقلها الأمم والأجيال، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها وإعلاء كلمتها وإكمال بنائها فهي أسمى صور الحق لأنها في الوقت ذاته أسمى دين[٢٥].

على أن اقتصارنا في التمثيل لهذه النزعة العقلية على الكندي والفارابي وابن رشد لا يعني أنه لم يكن يوجد من يمثل الفكر العربي الوسيط غيرهم. إن النزعة المذكورة كانت تياراً ثقافياً شارك في رفده مفكرون كثر من المشرق والمغرب على السواء، ولا نغالي إن قلنا أنه كان يشكل عنصراً رئيسياً في الثقافة العربية وليس جزراً معزولة هنا وهناك.

فالحقيقة عند أخوان الصفا نتاج العقل والنقل وثمرة التطور في الطبيعة والتاريخ، والأديان كلها، والمذاهب كافة. واللغات والأجناس والأقوام والأزمنة والبلدان ــ كل ذلك ينتهي إلى أن الحق هو اتحاد كلمة البشر من حيث صورتهم الإنسانية فيكون مثالهم الأسمى هو العالم الخبير الفاضل الذكي المستبصر، الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف[٢٦].

لكنهم في كل ذلك يضعون العقل في مكان "الرئيس" لجماعتهم وقد أكدوا أن من لم يرض بشرائطه وموجبات قضاياه فعقوبته أن يتبرأوا من ولايته وعدم الاستعانة به في أمورهم. وبناء على ذلك، تراهم يرفضون في الدين ما لم تقم البراهين على صحة ما يرثه الوارثون من كل دين وما ذلك إلاً لأن الأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها(٢٧).

وقد رأى ابن باجه أن المعرفة الصحيحة هي ما تنال بالعقل، وأن العقل هو أساس السلوك والتخلق. ففي وسع الإنسان أن يدرك بعقله الموجودات كلها من أدناها إلى أعلاها من المادة إلى الله. ومن شأن العقل أنه يعرف من تلقاء ذاته، لا بتأثير روحاني يفد عليه من خارج(٢٨).

وما قصة "حي بن يقظان" عند ابن طفيل سوى تعبيرٍ عن إيمان هذا الفيلسوف بقدرة العقل البشري على الوصول إلى الكمال باعتماد التفكير الذاتي وحده من غير احتياج إلى رفد الشريعة والتربية والدين.

ويعترض ابن خلدون على الذين يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وإنها خاصة طبيعية للإنسان، بدعوى أنه للبشر من الحكم الوازع الذي يكون مفروض من عند الله، يأتي به واحد بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف.

وقد رأى ابن خلدون أن هذه القضية غير برهانية. إذ الوجود وحياة البشر قد يتمان من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. والأهم من ذلك في نظره أن أهل الكتاب والمتبعين للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتابٌ، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة ... إلى أن يقول: وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وإنه ليس بعقلي(٢٦).

٢-الله والعالم:

يبدو أن مسألة خلق الله للعالم وحدوث هذا الأخير بمادته وصورته وزمانه بعد أن لم يكن واستحالة تعدد القدماء وضرورة تقدم الفاعل لمفعوله زمانياً، وامتناع كـون المفعول مع فاعله، وهي المنطلقات الشرعية التي أصرَّ عليها المتكلمون المدافعـون عن العقيدة ــ أقول يبدو أن هذه المسائل خلقت مشكلات جديدة عوضاً عن أن تحـل المشكلات القائمة. ولذلك بدا للمفكرين العرب المذكورين أنه من غير الممكن الركون إلى الشرع، ولذا لا بد من إعمال العقل أملاً في الخروج من المأزق الثقافي الـذي أفضى إليه التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية وثقافات الأمم الأخرى.

لقد وجدوا أن الثقافة الكلامية المذكورة لم تحل مشكلة الثنائية القاطعة بيـن الله والعالم. إذ لم تتبين طبيعة الصلة بين اللامادي والمادي، بحيث لا رابطة حقيقية بيـن معلولات طبيعية وعلة غير طبيعية، لا سيما وأن الموجود المادي لا يكـون إلاَّ مـن وجود مادي.

كذلك عجزت الثقافة المذكورة عن تبيان كيفية صدور الكثرة التي هي العـالم عن الواحد الذي هو الله. ثم وإذا كان الله هو الخالق للعالم على النحو الـوارد لـدى المتكلمين، فكيف يفسر وجود الشر في العالم وكيف يتحدد مصدره والله كله خير؟

والأهم من ذلك أنه إذا كانت الحاجة لوجود الله هي إحداث العالم، فمن يمنـع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجده كما يحصل للباني والبناء الـذي يبنيـه؟... الخ[٣٠].

أسئلة كثيرة تظل بدون إجابة ومشكلات أكثر تبقى بدون حل. ولذا لا بد مـن إفساح المجال للعقل كي يمارس دوره الطبيعي في البحث والتأمل.

على أن ذلك لا يعني بالضرورة أن المفكرين العرب المذكورين انتـهوا إلـى نتائج يقينية قاطعة حول المسائل المذكورة. إن ما يعنيه، هو أن خروجهم على التقليـد،

وتجاوزهم للنصوص وشقهم الطريق العقلي الجديد في تحصيل المعرفة، إنما كان يمثل انعطافاً كبيراً في العقل العربي، ودليلاً على أنه كان يستجيب بيقظة شديدة لحاجات الواقع. وهذه مأثرة كبرى يجب الاعتراف بأهمية أولئك الرواد الذين أثروا الثقافة العربية، وساهموا في رفد الثقافة الإنسانية على نحو اعترف بأهمية كل الذين أفادوا منه في الشرق أو في الغرب.

صحيح أن الكندي قال بخلق العالم من العدم، شأنه في ذلك شأن المتكلمين الذين أولّوا الشريعة على هذا النحو،لكن التدقيق في النصوص يكشف عن أن ثمة فلسفة علمية أصيلة قابعة في أعماق ذلك اللاهوتي، وأن فكرة الخلق المذكورة قد تكون قيلت لأسباب أخرى لا علاقة لها بموقفه الحقيقي.

فحين يتحدث عن كيفية حدوث الموجودات، نكتشف على الفور رؤية جديدة لا تتفق مع الرؤية اللاهوتية السائدة في عصره والقائلة بأن الله يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً دون وسائط. وإذن كيف نفسر ذلك؟

يبدو لي أن النزعة الفلسفية لدى الكندي هي التي تعبر عن موقفه الحقيقي. فالله وفقاً لهذه النزعة لا يعود علة مباشرة للموجودات وإنما تتولد بعضها من بعض، بحيث يصبح كل منها معلولاً لما يسبقه وعلة لما يأتي بعده. وإن دلّ هذا شيء فإنما يدل على إن لاهوتية الكندي لاهوتية ظاهرية فحسب.

يقول الكندي: وأما ما دونه، أعني جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة. فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض — فإن الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها. فالمنفعل الأول يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثاني، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط، بالحقيقة لأنه فاعل لا منفعل البتة. إلاّ أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته(٣١).

إن هذا النص يكشف عن أن اتجاه الكندي يذهب إلى نفي التأثير الإلهي المباشر في المادة، وإلى إسناد التأثير المباشر فيها إلى العلل الطبيعية، وقد عزز هذا الموقف بقوله في رسالة أخرى: "إن الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن(٣٢)".

وقوله: ".. لأن الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه الله العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة(٣٣)".

وعلى هذا النحو يكون الكندي من المؤمنين بأن ثمة قانونية يسير العالم بمقتضاها، وإذا ما بحثنا عن الأساس الفلسفي العلمي الذي يبني عليه تصوره لهذا النظام، وجدناه في التزامه العلمي الراسخ بقانون السببية بوصفه المرجع والقاعدة العامة لمجمل القوانين الطبيعية، وحتى أنه يوسع شمولية القانون المذكور وضرورته إلى خارج ما يسميه هو "عالم الكون والفساد". أو عالم "مادون القمر" أي خارج العالم الأرضي، أعني عالم الأفلاك أو مجموعة النظام الشمسي باصطلاحنا الحديث(٣٤).

ويبدو الأمر أكثر وضوحاً عند الفارابي. فالنظام الفيضي الذي يؤسس عليه فلسفته بالكامل يقضي بلزوم العالم لزوماً ضرورياً عن جوهر وجود الله. لذا فالعالم ليس مخلوقاً ولا حادثاً، وإنما هو أزلي تبعاً لأزلية مصدر الفيض.

يقول الفارابي: "والأول هو الذي عنه وُجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات.... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه(٣٥).

إن كون وجود الله الذي به يكون تجوهره في ذاته، هو عين الوجود الذي يحصل به وجود غيره كما يفيد النص إنما يدل على أن وجود العالم يصدر بالضرورة عن طبيعة الله، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكون قد وجد بإرادة حرة. وأنه كان يمكن ألا يوجد.

هذا الوجود الضروري للعالم على النحو المذكور يفيد بأن هذا الأخير أزلـــي، ولذا فإن قوانينه أزلية وكامنة فيه وفقاً لطبيعته. وإن صح ذلك، فإنه يعني أن ليس ثمة مجال لتدخل الله في العالم، وإنما يسير هذا الأخير وفقاً لقوانينه الخاصة اللازمة عـن طبيعته.

إن هذه النتيجة خطيرة جداً، وتبين إلى أي حد سار الفارابي بنزعته العقلية إلى حدودها القصوى. فقد تخلى عن المسلمة اللاهوتية الأساسية المعَّبر عنها عند علمـاء أصول العقائد الإسلاميين بـ "قانون العناية الإلهية" التي مفادها أن مرد الوجود كلـه: نشأة، وتحولاً، وامتداداً، وتطوراً، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبديـة وأعـاد للعـالم شرعيته، وحرره من الفوضى والمصادفة، وأقصى الخوارق والمعجزات عنه(٣٦).

والذي يؤكد ذلك أن نظام الفيض الذي يقضي بأن كل واحد من العقول العشـرة التي فاضت عن الموجود الأول هو مدير للجزء الذي يخصه مـن أجـزاء النظـام الكوني.

وعلى هذا النحو يصبح العقل الفعال هو المدبر لعالم ما تحت فلك القمـر، أي العالم الطبيعي(٣٧).

على أن عملية التدبير هذه لا تعني عند الفارابي أن الموجودات الطبيعية تنشـأ وتتحول بحركة تفرض عليها من خارج، وإنما يتولد فعلها من طبيعتها بما هي كائنات طبيعية.

يقول الفارابي: "وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادي عشر) ينقطع وجود هذه (أي وجود الأشياء المفارقة). والتي بعدهما هي ليس التي فـي طبيعتـها أن توجـد الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر، بل إنما شأنها أن يكون لها أولاً نقـص وجوداتها، فيبتدئ منه، فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فـي جوهره.. وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيـلاً عليـه شيء آخر غريب عنه(٣٨)".

وفي كلامه عن الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى للمادة الأولى المشتركة في الموجودات الطبيعية، يبين الفارابي أن ذلك يلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها (أي للأجرام الفلكية)، ويلزم عن اختلاف جواهرها.. وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المتضادة، يلزم عن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها...الخ[٣٩]".

كل هذه النصوص وغيرهما تفيد بأن وجود العالم يعود إلى الطبيعة المشتركة الفلكية، وليس إلى تدبير وخلق من الموجود الأول، وأن سعي الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص في وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، إنما هو قانون طبيعي تطوري قائم في داخلها، من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليها أو غريباً عنها[٤٠].

أما ابن سينا فقد فاق الفارابي في السير بهذه النزعة العقلية إلى حدودها القصوى. فصحيح أن فلسفته فيضية كما هو الحال عند الفارابي، لكنه صبغها بصبغة عقلية حين قسم الوجود إلى واجب الوجود بذاته. وممكن الوجود بحسب ذاته[٤١]. غير أن هذا الأخير يصبح واجباً بغيره، وعندها يكون دائم الوجود، أزلياً كواجب الوجود بذاته والسبب في ذلك هو أن ابن سينا يقيم نوعاً من التوازن بين ما يكون وجوده واجباً بذاته وبين ما يكون وجوده مع وجود السبب، أي الواجب بغيره. فالأول هو مبدأ الكل وهو واجب الوجود، لكن طالما هو ذلك فإنه واجب أن يوجد ما يوجد عنه، أي أن وجوديهما متساويان لا يتأخر أحدهما عن الآخر. إذ ما دام المبدأ الأول واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضي أن يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه ودون (قبل) أو (بعد)[٤٢].

هذه النصوص تفيد أن العالم ليس مخلوقاً ولا حادثاً، ولا يمكن أن يكون غير ما هو عليه، وإنما هو لازم لزوماً ضرورياً عن وجود الله ولذا فهو حاصل بذاته، ومنذ الأزل، على كماله، وخاضع بذاته أيضاً لصيرورته هو.

وتمشياً مع نظرية الفيض فإنه يلزم من تعقل الأول بذاته عقل أول، ومن تعقل هذا الأول يلزم عقل ثانٍ...وهكذا الأمر حتى العقل العاشر الذي هو واجب الصور لعالمنا هذا. ونتيجة لذلك يكون واجب الوجود بذاته، كما يقول ابن سينا أبعد من أن ندركه نحن. فهو ليس علتنا ولا غايتنا. أما علتنا وغايتنا فهي في فلك القمر(٤٣).

وبهذا المعنى فإن كل ما يحدث في هذا العالم إنما يحدث بحسب القوانين الطبيعية الكامنة فيه. وقد علل ابن سينا ذلك بنفيه الغائية عن أفعال الله، فقال بأن العالي لا غرض له فيمن دونه، بل إن العكس هو الواقع الصحيح، لأن من هو دون العالي هو الذي يستفيد كمالاً، والله لا غاية له في الوجود. وينجم عن ذلك أن التكليف على خلاف ما ذهب إليه الفقهاء، ليس بالأمر الإلهي، بل هو واجب عقلي(٤٤).

على أن الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الفلاسفة، وقلل من أهمية الطبيعة العلمية لعقلانيتهم إنما هو، بحسب ابن رشد، أنهم فسروا الطبيعة بمبادئ علم ما بعد الطبيعة، وكان الأولى أن يتسلموا هذه المبادئ من العلم الطبيعي ليبنوا عليه ما بعد الطبيعة(٤٥).

وانسجاماً مع هذا المنطلق بيَّن ابن رشد أن الموجودات تتركب من عنصرين جوهريين: المادة وهي المبدأ الهيولاني الأول لجميع الموجودات والصورة التي هي ما تتجوهر به تلك المادة دون أن يعني ذلك أن تلك الصورة توجد مجردة أو منفصلة عن المادة.

ومن خصائص هذه المادة أنها غير متكوّنة ولا فاسدة، لأنه يستحيل أن يكون لها مادة تتكون عنها أو تفسر إليها، وإذاً فهي أزلية. وأول ما يحدث من الموجودات عن هذه المادة الأولى الأجسام البسيطة (النار ـ البارد ـ الرطب ـ اليابس). ولما كانت هذه العناصر تتكون عن الهيولي الأولى التي تعتبر بمثابة المادة المشتركة أمكن لها أن تنحل أحدها إلى الآخر.

وعن الأجسام البسيطة تحدث الأجسام المركبة. وهذا التركيب ينجم عن فعل الكيفيات الأولى المتضادة عن طريق الاختلاط الذي يؤدي إلى حدوث الأجسام المتشابهة الأجزاء، التي تحدث عنها الأجسام الآلية أو الأعضاء.

وهذه المركبات الآلية أو العضوية هي أجزاء النبات والحيوان، أي أجزاء الكائن الحي عامة. وهو آخر مرتبة من مراتب الموجودات. المركبة في عالم الكون والفساد (عالم الطبيعة). فما أن نجتاز تخوم هذا العالم حتى ندرك عالم الأجرام السماوية غير المركبة التي تشبه الموجودات الكائنة الفاسدة مع ذلك: في بعض الوجوه. فهي تتألف من عنصر أزلي (الأثير)، وتخضع للحركة المكانية، أو حركة النقلة إلاّ أنها تختلف عنها ببساطتها، وباستمرار حركتها الدورية الأزلية وديمومة وجودها، فكانت نسبتها إلى الموجودات التي دونها نسبة الأسباب أو المبادئ الأولى إلى ما هي أسباب ومبادئ له(٤٦).

نخلص مما تقدم إلى أن الكون والحدوث والفساد في هذا العالم إنما هو فعل ذاتي وليس فعلاً مفروضاً من الخارج. وقد نص ابن رشد صراحة على ذلك في كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة" حيث قال: "وأما الطبيعة والقوى الطبيعية فالأمر فيها بالعكس، أعني أن فعلها بالذات إنما هو في ذاتها(٤٧).

وما ذلك إلاّ لأن مبدأ الفعل كامن فيها، وليس مفروضاً عليها من الخارج(٤٨) يقول ابن رشد: "...سواء كان انفعال الشيء من مبدأ في ذاته، كالحال في الأمور الطبيعية(٤٨)".

أما كيف يحدث ذلك، فقد أوضحه ابن رشد في قوله أن إيجاد العالم عبارة عن فعل التركيب أو الرباط بين مواده وصوره على سبيل تحريك المادة، أي إخراجها من القوة إلى الفعل. وميزة هذا أن الفاعل لا يخترع الصور بحسبه. إذ لو كان اخترعها لكان شيئاً من لا شيء. وهو محال. وهذا ما دعا ابن رشد إلى تسفيه المتكلمين الذين يرون أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء، وأنهم لم يعاينوا في

ما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها مع بعض... فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي[٤٩].

إن قانون العلاقات السببية الشامل هو الأساس العقلي الذي بنى عليه ابن رشد تصوره للعالم على النحو الوارد ذكره، والذي بدا فيه أن لا مكان للخوارق والمعجزات وأنه ليس ثمة من قوى فاعلة من خارج. وإيماناً منه ساوى بين العقل وبين المعرفة بالسبب. فقد أكد أن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفرّق عن سائر القوى المدركة. ولذا فإن من رفع الأسباب فقد رفع العقل[٥٠].

وقد سفَّه ابن رشد كل من ينكر هذه العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، واعتبره إما جاحداً بلسانه لما في جنانه، وإما منقاداً بشبهةٍ سفسطائية عرضت له في ذلك[٥١].

٣-المسألة الاجتماعية:

من الطبيعي أن يولي المفكرون المذكورون هذه المسألة الاهتمام الذي تستحقه. فهم أبناء عصرهم، ولهم همومهم وانتماءاتهم، ومن غير الممكن ألاّ يكون لذلك دور في صياغة أفكار اجتماعية وسياسية من النوع الذي تستجيب بشكل أو بآخر لحاجات الموقع الاجتماعي الذي يحتله كل منهم، ولنوع النظام الذي يطمح إلى تحقيقه.

على أنه، وإن تنوعت مواقفهم النظرية حيال هذه المسألة، فثمة شيء أساسي هم فيه متفقون، ويشكل القاسم المشترك فيما بينهم، وهو أن طروحاتهم جميعهم قادت إليها النزعة العقلية الصارمة التي تشكل أساس تجربتهم الفلسفية، والقاعدة التي تأسس عليها نشاطهم العقلي الإبداعي.

فعلى النقيض تماماً من التصور اللاهوتي القائل بأن تصنيفهم على أساس مراتبهم الطبقية التي تحددها مؤهلاتهم الفطرية، وإن الأرزاق توزع فيما بينهم على هذا الأساس، وإن ما تقرره العناية المذكورة إنما هو نهائي لا يمكن تغييره ـ أقول على النقيض من ذلك بيَّن الفارابي في فلسفته الاجتماعية أن حاجة الناس بعضهم

لبعض لقضاء حاجاتهم، هي السبب في اجتماعهم[٥٢]. ولكن ما أن ينتظموا في جماعات، حتى تجعلهم الحاجة يدركون أن نيل السعادة لا يتحقق لهم إلاّ في تنظيم أنفسهم في كيان سياسي، أما أن يكون كبيراً أو متوسطاً أو صغيراً بحسب الحال[٥٣].

وحين انتقل الفارابي إلى تحديد القوانين الناظمة لهذا الكيان، لم يعبأ بالشرع وإنما أعمل العقل في الواقع، فخلص إلى تشبيه المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على حفظ حياة الحيوان وتتميمها. أي أن الأعمال والمراتب في المدينة المذكورة تحدد على أساس الاختلاف الفطري لأجزائها (مواطنيها)، وتفاضل هيئاتهم (استطاعاتهم)[٥٤]...

غير أن التشبيه المذكور بالبدن لا يعني للفارابي أنه يتحدد موقع الإنسان في المجتمع بالفطرة، وسيظل على ما هو عليه إلى الأبد.

فقد بين أن الهيئات والملكات التي يفعل بها الناس أفعالهم للمدينة ليست طبيعية كما هو الحال في قوى البدن، وإنما هي إرادية (مكتسبة) وتتحكم في تكوينها الصناعات وغيرها التي يمارسها الأشخاص. بمعنى آخر، أقول إن الفارابي لا يقيم التراتب الاجتماعي والوظائف الاجتماعية على أساس التفاضل الفطري بين الناس، وإنما على الملكات الإرادية التي تتحصل لديهم بفعل المعارف والتجارب والممارسات التي يكتسبونها خلال نشاطهم الاجتماعي.

يقول الفارابي: "غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها هي قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء، غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدهم، بل بالملكات الإرادية التي تحصل عليها، وهي الصناعات وماشاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[٥٥].

هذه النصوص تفيد أن الفارابي خطا بفكره الاجتماعي والسياسي خطوة كبيرة جداً إلى الأمام، أبعدته تماماً عن الإيديولوجية الدينية التي تحيل كل ما يتعلق بالوضعية الاجتماعية السياسية للناس إلى فعل قوى غيبية تقع خارج إراداتهم وخارج شروط حياتهم. فأرسى بذلك قاعدة تتكئ إلى مرجعية جديدة أساسها تحكيم العقل في تحديد ما هو مفيد للناس.

ويتعزز ذلك بالغاية القصوى التي يحددها الفارابي للتجمع البشري. فهي لم تعد تكمن في تحقيق مقاصد غيبية فوق طبيعية، وإنما في نيل الناس السعادة في حياتهم كما يجب أن يحيوها وفقاً لمبدأ العقل.

فهو يضع مسألة السعادة على صعيد النشاط الاجتماعي للإنسان، فيرى أن لدى الجماعات البشرية فرصاً لتحقيق سعادتها في "الحياة الأولى"، وعن طريق السعادة "الدنيوية" هذه تنال "السعادة القصوى" في "الحياة الآخرة"(٥٦).

غير أن الرجوع إلى نوع الفضائل التي يحددها الفارابي لبلوغ السعادة القصوى والطريق إلى تحصيلها يبين أن الرداء الديني الذي تجلبب به لم يكن سوى غطاءٍ فحسب.

فالسعادة تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية. لكن ذلك لا يتأتى إلاً بصناعة الفلسفة، لأن هذه الأخيرة تحقق لنا وجود التمييز التي هي الشرط لتصير لنا الأشياء الجميلة قنية غير أن جودة التمييز لا تحصل إلاّ بقوة الذهن على إدراك الصواب وهذه القوة تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق فنعتقده، والباطل أنه باطل فنتجنبه، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة هي صناعة المنطق(٥٧).

وقد خرج الفارابي أيضاً عن الشرع حينما حدد طبيعة السلطة السياسية في مدينته الفاضلة. فصحيح أنه قال بوجود مرجع واحد هو الرئيس لتلك المدينة، ويبدو أنه كان يجاري الشرع ظاهرياً في هذا المجال، لكنه حين حدد مواصفاته ابتعد كثيراً

عن الطريق المذكور، وعاد تماماً إلى مرجعيته العقلية، التي ظل مخلصاً لها حتى النهاية.

فخصال الرئيس اثنتا عشرة، ليس الدين شرطاً ولا هو متضمن في أي منها. وهي أن يكون تام الأعضاء، وجيد الفهم، وجيد الفطنة، وحسن العبارة، ومحباً للتعليم، وغير شره، ومحباً للصدق، وكبير النفس، وغير محب للمال، ومحباً للعدل، وصعب القياد، وقوي العزيمة.

لكن إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه الشروط المذكورة، بل تفرقت في جماعة، فكانت الحكمة في واحد والشرط الثاني في واحد والثالث في واحد ..الخ، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل(٥٨).

على أن الذي سار بالنزعة العقلية في هذا المجال إلى حدودها القصوى، فجعلها ترقى إلى مستوى النظرية العلمية إنما كان "ابن خلدون"، فالقضية بالنسبة له ليست مجرد إعمال العقل في الواقع واستنباط مجموعة من الأحكام لما يجب أن يكون، وإنما البحث المتعمق في بنية هذا الواقع السابقة، والراهنة، لاكتشاف قانونية حركته الموضوعية بمعزل عن إرادات الناس ورغباتهم، فكان بذلك موجه النزعة العقلية الوجهة العلمية التي يجعلها تستجيب بدقة لحاجات الواقع الموضوعية.

لقد قادته علميته إلى استبعاد الاستعانة بالأهلية، سواء كان مصدرها العلماء أو الفقهاء، واستبعاد اللجوء إلى التفسير بالعلل الغائية، وكذلك استبعاد طريق الاستدلال الفطري المحض(٥٩)، واللجوء إلى الواقع لاستنطاقه، واستخلاص القوانين التي يسير بمقتضاها. وقد انتهى إلى أن الاجتماع الإنساني ليس أمراً فطرياً ونابعاً من الطبيعة البشرية بما هي كذلك، وإنما تقود الحاجة الناس إليه، حينما يكتشفون بعقولهم أن قدرة كل منهم قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء والمأوى، وحمايته من الأخطار(٦٠).

لكن ما إن يجتمع الناس لتحقيق هذا الضروري لبقائهم وحفظ نوعهم، حتى يكتشفوا أنهم لا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض يكون منهم. وتكون له عليهم الغلبة،والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان(٦١).

لكن حين تتسع أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، ويحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، فإن ذلك يدعوهم إلى الدعة والسكون، واستكثار الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختلاط المدن والأمصار للتحضّر، فتنشأ الصنائع وتنتحل التجارة(٦٢). فيدخل المجتمع طوراً جديداً هو طور الحضارة، أي طور التمدن بالمعنى الدقيق للكلمة. وهو طور يتميز بصنائع جديدة تهدف إلى إشباع حاجات الترف، فيصبح الاقتصاد نقدياً، وبتزايد تقسيم العمل، وتتبدل العادات تبدلاً عميقاً، ويعفي تطور المؤسسات والأفراد من همّ المدافعة،... وتتفكك بالتالي العصبية الأصلية، التي كانت أساس حصول الملك، والتي أحل الملك شرعيته محلها... وتزدهر الفنون والآداب والعلوم وتبلغ الحضارة أوجها في تألق الحضارة المدنية. وعلى نقيض ما يحصل في البداوة الأولى، تبلغ الممارسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية تمايزها الأعلى. وهنا تبدأ الدولة بالانحدار لتقوم على أنقاضها دولة جديدة تعيد سيرة الحضارة نفسها(٦٣).

إذن ثمة سيرورة يخضع لها العمران... منذ بدايته وحتى أفوله. وصاحب المنهج العلمي هو الذي يكتشف أن تلك السيرورة تجري بفعل قوانين موضوعية داخلية، بمعزل عن رغبات الناس وأمزجتهم. وبكشفه هذا إنما يضع بين أيدي الناس ما يعينهم على التحكم بحاضرهم، والتخطيط الناجح لمستقبلهم.

لقد نفى ابن خلدون في تحليله العميق لمسألة العمران البشري نفياً قاطعاً أي دور الغائية الخارجية في تحقيق السيرورة. فالمُلك هو علة وجود العمران وهو وليد العقل وليس الفطرة. إنه قرار إنساني وليس هداية إلهية. ذلك أن الحكم الوازع لا يكون بشرع من عند الله، بل بما يفرضه الحاكم نفسه. ولا يشكل الأنبياء استثناء لهذه القاعدة لأن حياة البشر المنظمة قد تتم من دونهم، ولا أدل على ذلك عند ابن خلدون

من أن المجوس الذين ليس لهم كتاب هم أكثر أهل العالم عدداً ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة[٦٤].

صحيح إن ابن خلدون لم ينكر بإطلاق الدور الذي يلعبه الدين بالعمران، لكنه حصر هذا الدور في الطور الذي لا يكون عقل الجماعة قد ارتقى بعد إلى المستوى الذي يجعل في مقدورها اكتشاف ما هو نافع ومفيد لها، وهو طور البداوة ويعود السبب في ذلك إلى أن البدو، بسبب خلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً لبعض[٦٥].

وبذلك يكون ابن خلدون قد توّج جهود المفكرين الذين سبقوه بأن سار بالنزعة العقلية التي انطلقوا منها الوجهة العلمية الصارمة التي هي مفتاح تقدم الأمم.

ثبت المصادر والمراجع

١- حامد خليل، **مبادئ الفلسفة والأخلاق والمنطق**، منشورات وزارة التربية – الكويت ١٩٨٣، ص ١٢٣.

٢- حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي – بيروت ١٩٨٨، ج١، ص٦٠٣.

٣- الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٢. ص٥٧.

٤- مروة، **النزعات**، ج١. ص٦٦٥.

٥- الباقلاني، **التمهيد**، ص٢٩٩. نقلاً عن عاطف العراقي، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف – القاهرة ١٩٧٩، ص٥٧.

٦- الإيجي، **المواقف**، ج٨٠ ص١٦١ نقلاً عن العراقي. **المكان نفسه**.

٧- الجويني، **الإرشاد إلى مواقع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى، مصر ١٩٥٠، ص٢٠٣.

٨- القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، في عشرين جزءاً نشرة وزارة الثقافة والإرث القومي، مصر بدون تاريخ، ج ٨، ص٣٢.

٩- مروة، **النزعات**، ج٢، ص٢٧.

١٠- **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق أبو ريدة، دار الفكر العربي: مصر ١٩٥٠. ص٢٥.

١١- **المصدر نفسه**، ص٣٢.

١٢- عاطف العراقي، **مذاهب فلاسفة المشرق**، دار المعارف بمصر ١٩٩٢ ص٣٧.

١٣- عادل العوا، **المذاهب الفلسفية**، جامعة دمشق ١٩٨٨، ص١٥١.

١٤- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه د. علي بوملحم، دار مكتبة الهلال: بيروت ١٩٩٥، ص٥٥-٥٦.

١٥- مروة، **النزعات**، ج٢، ص٤٩٤-٤٩٦.

١٦- الفارابي، آراء، ص١١٤-١١٥.

١٧- **المصدر نفسه**، ص٩٠.

١٨- ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط٢، ١٩٨١، ص٣٦.

١٩- **المصدر نفسه**، ص٣٦.

٢٠- **المصدر نفسه**، ص٣٥.

٢١- ابن رشد، **تهافت التهافت**، طبعة الأب بويج. دار المشرق – بيروت ١٩٣٠. ص٥٨٣.

٢٢- ماجد فخري، **ابن رشد**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت. بدون تاريخ. ص١١٤.

٢٣- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص١٠١.

٢٤- العراقي، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، دار المعارف – القاهرة ١٩٨٠ ص١٦.

٢٥- العوا، **المذاهب الفلسفية**، ص٢٠٣.

٢٦- اخوان الصفا، **الرسائل** ج٢. ص٣١٦. نقلاً عن العوا. **المذاهب**، ص١٨١-١٨٢.

٢٧- مروة، **النزعات**، ج٢. ص٣٨٨-٣٩٠.

٢٨- العوا، **المذاهب**. ص١٩٤.

٢٩- ابن خلدون، **المقدمة**، دار العودة بيروت ١٩٨٨. ص١٤.

٣٠- حسام الألوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت ١٩٨٠. ص١٢٦-١٢٧.

٣١- **رسائل الكندي الفلسفية**، ص١٣٥-١٣٦.

٣٢- **رسائل الكندي**، ج١، ص١١. نقلاً عن مروة، **النزعات**. ص١٠٦.

٣٣- **رسائل الكندي**، ج٢، ص٤٠.

٣٤- لمزيد من التفاصيل، أنظر مروة، **النزعات**، ص١٠٨-١١٠.

٣٥- الفارابي، **آراء أهل المدينة**، ص٥٥-٥٦.

٣٦- مروة، **النزعات**، ج٢، ص٥٠٠.

٣٧- الفارابي، آراء... ص٢٢.

٣٨- **المصدر نفسه**، ص٦٣.

٣٩- **المصدر نفسه**، ص٧٦.

٤٠- مروة، **النزعات**، ج٢. ص٢٠٢.

٤١- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٨٤. ج٣. ص٢٦.

٤٢- ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، قدم له ماجد فخري بيروت ١٩٨٥، ص٢٥٤.

٤٣- **المصدر نفسه**، ص٢٧٧.

٤٤- العوا، **المذاهب الفلسفية**، ١٦٣.

٤٥- الألوسي، **دراسات...** ص١٤٢.

٤٦- ماجد فخري، **ابن رشد**، ص٤٤-٤٦.

٤٧- ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨، ص٨٠.

٤٨- **المصدر نفسه**، ص٨٤.

٤٩- ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق الأب بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٧٣، ج٣. ص١٤٩٧-١٥٠٥.

٥٠- ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص١٢٣.

٥١- العراقي، **المنهج النقدي**.. ص١٦١.

٥٢- الفارابي، آراء.. ص١١٧.

٥٣- **المصدر نفسه**، ص١١٨.

٥٤- **المصدر نفسه**، ص١١٩.

٥٥- **المكان نفسه**.

٥٦- مروة، **النزعات** ج٢. ص٥١٠.

٥٧- **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق سحبان خليفات ص٢٢٥-٢٢٦.

٥٨- الفارابي، آراء.. ص١٢٧-١٣٠.

٥٩- جورج لابيكا، **السياسة والدين عند ابن خلدون**، ص٦٧.

٦٠- ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٣.

٦١- **المصدر نفسه**، ص٣٤.

٦٢- **المصدر نفسه**، ص٩٦.

٦٣- لابيكا، **السياسة**، ص٩٥-٩٦.

٦٤- ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٤.

٦٥- **المصدر نفسه**، ص١١٩.